

Dynamik der Konstruktionen „des Religiösen“ und „des Säkularen“

Karsten Lehmann

This article discusses present-day trends in the debates around the notions of ‘secularization’ and ‘de-secularization’. It starts from David Martin’s most recent critic of the idea of a resurgence of religions as a mere inversion of the classical secularization paradigm. First, the article puts this critique into the wider context of more traditional critiques of secularization theories (primarily in the tradition of Thomas Luckmann and Talal Asad). Second, it applies this framework to the analysis of human rights discourses inside so called ‘Religious Non-Governmental Organizations’ in the context of the United Nations Organization. In the end, the author refers to the notion of a ‘sedimentation’ of the religious and the secular – as put forward by Linda Woodhead – in order to propose a new approach. It shows to what an extent, the idea of sedimentation helps to more adequately grasp the processes at hand and to open an avenue for future research in the field.

Karsten Lehmann is presently working as Head of Social Sciences and Statistics at the Research Department of the KAICIID International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue in Vienna. His present work focuses primarily on the role of religions in international relations, empirical dialogue research, the analysis of secularization processes, and research methods. Recent publications: Religious NGOs in International Relations, – The Construction of ‘the Religious’ and ‘the Secular’ (London 2016); Lehmann, Karsten / Jödicke, Ansgar, (Hg.), Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft (Würzburg 2016); Shifting Boundaries between the Religious and the Secular, – Religious Organization in Global Public Space, in: Journal of Religion in Europe 6 (2013), 201–228.

1. Einleitung

In den vergangenen zwei Dekaden hat das öffentliche Interesse an Religionen kontinuierlich zugenommen. Bereits lang anhaltende Debatten (wie etwa die Diskussionen um das Verhältnis zwischen Religion und Gewalt oder das Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft) haben neue Impulse erhalten;¹ gleichzeitig sind neue Forschungsfelder eröffnet worden – wie etwa die Analysen

1 Kippenberg 2008; Das Themenheft der Zeitschrift für Erziehungskultur *Erwägen* – Wissen – Ethik 25 (2014) mit dem Hauptartikel: Kehrner 2014, S. 3–12.

von Religionen im Kontext von Globalisierungsprozessen oder von Religionen in den neuen Medien.²

Im Zentrum dieser Diskussionen steht eine grundlegende Re-Evaluation der Säkularisierungsthese. Mit Begriffen wie „Rückkehr der Religionen“ (Martin Riesebrodt); „*De-Secularization*“ (Peter L. Berger) oder „post-säkulare Gesellschaft“ (Jürgen Habermas) wurde die klassische These vom Bedeutungsverlust der Religionen in der Moderne in Frage gestellt und damit neue systematische Perspektiven für die Analyse von Religionen in der Gegenwart eröffnet. In einer inzwischen klassisch gewordenen Formulierung hat Peter L. Berger diese Debatten folgendermaßen zusammengefasst:

That idea [of the secularization paradigm] is simple: Modernization necessarily leads to a decline of religion, both in society and in the minds of individuals. And it is precisely this key idea that has turned out to be wrong. To be sure, modernization has had some secularizing effects, more in some places than others. But it has also provoked powerful movements of counter-secularization. Also, secularization on the societal level is not necessarily linked to secularization on the level of individual consciousness.³

Dieses Zitat wird den nun folgenden Überlegungen in dreifacher Hinsicht als Referenzpunkt dienen: Zum einen liefert es eine konzise Formulierung des klassischen Konzepts von Säkularisierung als einem im Rahmen von Modernisierungsprozessen stattfindenden Bedeutungsverlust von Religion (meist im Singular) – einerseits auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene und andererseits auf der Ebene der Individuen. Peter Berger spricht dabei von einem „Säkularisierungsparadigma“, welches die Sozialwissenschaften über lange Zeit quasi unhinterfragt dominiert habe.

Zum anderen fasst Peter L. Berger in diesem Zitat zentrale Kritikpunkte an diesem Säkularisierungsparadigma zusammen, indem er es in zweifacher Art und Weise hinterfragt: Einerseits argumentiert Berger dahingehend, dass das direkte Junktum zwischen Säkularisierung und Modernisierung empirisch nicht haltbar sei. Im Rahmen von Modernisierungsprozessen komme es – so das Argument – durchaus zu einem Bedeutungsverlust von Religionen; Modernisierungsprozesse können aber ebenso zu einem Erstarken von Religionen führen, welches Berger dann als Gegen-Säkularisierung oder De-Säkularisierung beschreibt. Andererseits betont Berger, dass individuelle und gesellschaftliche Prozesse analytisch unterschieden werden müssen. Ein Bedeutungsverlust der Signifikanz von Religionen auf der individuellen Ebene führe nicht notwendig zu einem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust – und *vice versa*.

Schließlich kann das Berger-Zitat aber auch dazu dienen, eine Leerstelle zu identifizieren, welche im vorliegenden Aufsatz geschlossen werden soll. Säkula-

2 Krüger 2012; Beyer 2006.

3 Berger 1999, S. 2 f.

risierung und Gegensäkularisierung stehen sich in diesem Zitat als zwei Pole gegenüber, welche die Entwicklung von Religionen in der Moderne prägen. Für Berger führt Modernisierung entweder zu Säkularisierung oder Gegensäkularisierung, es besteht aber kein Raum für Phänomene, die zwischen „dem Religiösen“ und „dem Säkularen“ stehen und diese Pole miteinander verbinden. Säkularisierung wird letztlich als Nullsummenspiel konstruiert, bei dem der Zugewinn des einen mit dem Bedeutungsverlust des anderen gleichgesetzt wird.

Genau hier wird der nun folgende Beitrag ansetzen. Es wird dahingehend argumentiert werden, dass die von Peter L. Berger angedeutete Frage nach der Valenz der Säkularisierungsthese um eine Metadiskussion erweitert werden muss. Den Ausgangspunkt dafür liefert ein Argument, das von dem englischen Religionssoziologen David Martin entwickelt wurde. Im Abschlussband des *Religion and Society Research Programme* macht Martin deutlich, wie die neuen Gegenmodelle zum Konzept der Säkularisierung letztlich das Standardmodell des klassischen Säkularisierungsparadigmas unter neuem Vorzeichen reproduzieren, insofern sie die zugrunde liegende Dichotomie von „Religiösem“ und „Säkularem“ beibehalten. Zu Beginn seines Artikels argumentiert Martin:

We can not fully understand categories like „religious“ and „secular“ without understanding how they have been shaped historically, by their origins in Christianity and by the way they were construed in early modernity with the advent of the nation state. [...] Only once this work is done will it be possible to address what can be called „the standard model of the secular and secularization“ and to see it as part of the unfolding history of Christianity and Christendom, rather than a simple description of its demise.⁴

Der vorliegende Beitrag möchte diesen Gedankengang in zweifacher Hinsicht weiterentwickeln. Zum einen soll gezeigt werden, dass die von Martin geforderte Neuorientierung der Debatten um die Säkularisierungstheorie bereits bei der Konstruktion der akademischen Diskussionen in diesem Bereich einsetzen muss. Zum anderen möchte der Beitrag die jüngst von Linda Woodhead entwickelte Rede von unterschiedlichen Sedimenten „des Religiösen“ und „des Säkularen“ aufnehmen und diese für die empirische Forschung nutzbar machen. Um diese zweifache Zielsetzung im Kontext der im vorliegenden Sammelband vorgestellten Debatten zu verankern, folgt der Beitrag einer dreistufigen Struktur:

- (a) Zunächst sollen alternative Argumentationsstränge der Forschungsdebatten um den Säkularisierungsbegriff vorgestellt werden, welche dazu beitragen können, die angedeutete Dichotomisierung aufzubrechen.
- (b) Vor diesem Hintergrund werden die Potentiale eines solchen Zugangs an einem empirischen Fallbeispiel herausgearbeitet: den Menschenrechtsdiskursen der 1940er und 1960er Jahre im Ökumenischen Rat der Kirchen / ÖRK.

4 Martin / Catto 2012, S. 373.

- (c) Der dritte Abschnitt wird schließlich wieder auf den Begriff der Säkularisierung zurückkommen und versuchen, Perspektiven für die weitere Forschung zu eröffnen.

In diesem Sinne wird das Augenmerk im nun folgenden Abschnitt zunächst auf einige theoretische Überlegungen gelenkt, wobei bereits bestehende Alternativen zum klassischen Säkularisierungsparadigma besonders hervorgehoben werden.

2. Alternative Argumentationsstränge

Betrachtet man die lang anhaltenden Debatten um den Begriff der Säkularisierung aus der Perspektive von David Martins Kritik am Standardmodell der Säkularisierung, so wird schnell deutlich, dass das zugrundeliegende Paradigma bei weitem weniger paradigmatisch war (und ist) als das Berger-Zitat vermuten lässt. Bereits seit den 1960er Jahren sind grundlegende Kritiken am Begriff der Säkularisierung formuliert worden, welche im Sinne Martins interpretiert werden können.

Aus dieser Perspektive sollen nun drei Argumentationsstränge besonders hervorgehoben werden, welche Martins Forderung nach einer Differenzierung des „Standardmodells“ weitere Dimensionen hinzufügen. Zunächst wird dabei auf stärker historisch orientierte Arbeiten verwiesen, welche Säkularisierungsdiskurse im Kontext anderer gesellschaftlicher Diskurse darstellen. In einem zweiten Schritt sollen stärker systematisch ausgerichtete Argumente genannt werden, welche die Dichotomie des Säkularisierungsparadigmas aus verschiedenen Perspektiven kritisieren. Schließlich soll angedeutet werden, dass die Rede von religiösen und säkularen Sedimenten dabei helfen kann, diese Debatten für die empirische Forschung fruchtbar zu machen.

2.1 Säkularisierung als gesamtgesellschaftlicher Diskurs

Der erste dieser drei Argumentationsstränge kann hierbei auf aktuelle Debatten in der deutschsprachigen Religionsforschung zurückgreifen, in welcher während der vergangenen Jahre vermehrt Stimmen laut geworden sind, die sich für eine Historisierung von Säkularisierungsprozessen ausgesprochen haben und sich somit parallel zum bislang vorgetragenen Argument positionieren.⁵ Diese Debatten fußen u. a. auf den Forschungsergebnissen von Autoren wie Hermann Lübke, Karel Dobbelaere oder Hartmut Lehmann, die darauf hingewiesen haben, dass das Konzept des *saeculum* zunächst drei Aspekte miteinander ver-

5 Gabriel / Gärtner / Pollack 2012; Schmidt / Pitschmann 2014.

band, welche nur bedingt im Gegensatz zu *religio* standen – Menschenalter, Zeitalter und Jahrhundert. Auch im Kanonischen Recht des Mittelalters wurden „säkular“ und „religiös“ nicht als exklusive Begriffe verstanden.⁶ So galten Gemeindepriester etwa als säkulare Personen, insofern sie der staatlichen Gerichtsbarkeit unterlagen.

Aus dieser Perspektive wird deutlich, in welchem Maße die Dichotomisierung der Debatte um das Säkularisierungsparadigma selbst wiederum ein historisches Phänomen darstellt. Erst mit dem spätabolutistischen Akt der Auflösung von Orden im Zeitalter der Aufklärung entsteht der dichotome Wortsinn von Säkularisierung, welcher den gegenwärtigen Diskussionen häufig zugrunde gelegt wird und für dessen adäquates Verständnis drei Aspekte von besonderem Interesse sind: Zum einen hat der Säkularisierungsbegriff eine dezidiert normativ-politische Dimension, insofern er für eine Trennung zwischen Kirche und Staat bzw. Religion und Politik steht und für die Forderung, dass diese beiden gesellschaftlichen Sphären voneinander unabhängig sein sollen.

Zum anderen war die akademische Fassung des Säkularisierungsbegriffs eng mit der institutionellen Verfestigung neuer akademischer Disziplinen verbunden. Die klassische Konzeption von Säkularisierung als einem mit der Modernisierung notwendig verbundenen Bedeutungsverlust von Religion oder Religionen zählt seit Karl Marx, Max Weber oder Sigmund Freud zu den zentralen Theoremen der europäischen Sozialwissenschaften und ist damit eng mit der Etablierung von akademischen Disziplinen wie der Nationalökonomie, der Soziologie und der Psychologie verbunden.⁷

Schließlich sind die Säkularisierungsdebatten – und dies wird häufig vergessen – auch maßgeblich mit christlich-theologischen Diskursen verbunden. Um hier nur ein Beispiel zu nennen, welches bereits das im folgenden Abschnitt vorgestellte Fallbeispiel vorbereitet: Im Jahr 1937 veröffentlichte die *Oxford Conference on Church, Community and State* ein Abschlussdokument, welchem ein Verständnis von Säkularisierung zugrunde lag, das weitgehend mit Bergers Beschreibung des Säkularisierungsparadigmas zusammenfällt – (a) in Bezug auf die Verbindung von Mikro- und Makroebene, (b) im Verweis auf die globale Dimension der beschriebenen Trends und schließlich (c) was den Bedeutungsverlust von Religion (oder hier interessanterweise Frömmigkeit/piety) angeht:

Today [...], as probably only once or twice before in human history, the foundations themselves are shaken. Traditional pieties and loyalties and standards of conduct have lost their unquestioned authority; no new ones have taken their place. As a result, the community life of mankind has been thrown into confusion and disintegration. Though more marked in some sections of mankind than in others these facts are in some measure

6 Lübbe 1965; Dobbelaere 2002; Lehmann 2004.

7 Hervieu-Léger / Willaime 2001; Michaels 2004.

universal. This social disunity is reflected in the life of the individual man or woman, whose personal destiny is largely bound up with his relation to the community.⁸

Zusammengefasst sind diese historischen Beobachtungen für das Verständnis des Säkularisierungsparadigmas in zweifacher Hinsicht von Bedeutung: Einerseits machen sie deutlich, in welchem Umfang das Konzept der Säkularisierung selbst historischen Veränderungen unterworfen ist. Andererseits unterstreichen sie aber auch die gesamtgesellschaftliche Brisanz, welche mit dem Säkularisierungsdiskurs verbunden worden ist. Debatten um Säkularisierung sind immer auch Debatten um den sozialen Ort von Religionen und dies hat maßgeblich zur Dichotomisierung dessen beigetragen, was Berger das Säkularisierungsparadigma genannt hat.

Diese Dichotomisierung des Säkularisierungsdiskurses sollte aber nicht zu einer Reduzierung des analytischen Gehalts des Begriffs der Säkularisierung führen. Tatsächlich ist das Säkularisierungsparadigma in den vergangenen Jahrzehnten entlang ganz unterschiedlicher Dimensionen kritisiert worden. Drei Dimensionen dieser Kritik sollen nun beispielhaft angedeutet werden, insofern sie dabei helfen, einer Dichotomisierung entgegen zu wirken.

2.2 Drei Dimensionen der Kritik am Säkularisierungsparadigma

Als erstes Beispiel kann hier auf die Arbeiten von Thomas Luckmann verwiesen werden, welche in den 1960er und 1970er Jahren aus der Perspektive einer sich reformierenden Wissenssoziologie zu einer grundlegenden Kritik des Säkularisierungsparadigmas geführt haben. In seinem klassischen Essay „The invisible Religion“ entwickelte Thomas Luckmann 1967 eine Grundsatzkritik an der damaligen Religionssoziologie, welche zum vorliegenden Argument zwei Punkte beiträgt. Luckmanns Ausführungen beginnen mit einer Kritik an der Unterkomplexität des traditionellen Säkularisierungsparadigmas und der Forderung nach neuen Fragestellungen in der Religionsforschung:

The shrinking of church religion, however, is only one – and the sociologically less interesting – dimension of the problem of secularization. For the analysis of contemporary society another question is more important. What are the dominant values overarching contemporary culture? What is the socio-structural basis of these values and what is their function in the live of contemporary man?⁹

In anderen Worten: Für Luckmann ist das klassische Säkularisierungsparadigma insofern in Frage zu stellen, als sein Bezug auf Kirche notwendig dazu führen

8 Kinnamon / Cope 1997, S. 269.

9 Luckmann 1967, S. 40.

muss, falsche Forschungsfragen zu formulieren. Positiv gewendet stellt Luckmann gegen Ende seines Essays deshalb einen ganz anderen Zugang vor, um Religion in der Moderne zu interpretieren:

It may be said, in sum, that the modern sacred cosmos symbolizes the socio-cultural phenomenon of individualism and that it bestows in various articulations, „ultimate“ significance upon the structurally determined phenomenon of the „private sphere.“ We tried to show that the structure of the modern sacred cosmos and its thematic content represent the emergence of a new social form of religion which, in turn, is determined by a radical transformation in the relation of the individual to the social order.¹⁰

Inzwischen ist diese Kritik einer Reduktion der Religionssoziologie auf „Kirche“ als traditioneller christlicher Sozialform von Religion (und die daraus abgeleitete Forderung nach der Analyse des individuellen „*sacred cosmos*“) von Autorinnen und Autoren wie Hubert Knoblauch, Bernt Schnettler oder Monika Wohlrab-Sahr produktiv aufgenommen und weiter ausgebaut worden.¹¹ Zusammengekommen haben diese Autorinnen und Autoren eine der grundlegendsten Kritiken am klassischen Säkularisierungsparadigma entwickelt, insofern sie die Ebene der Diskussionen verschieben und damit neue Ebenen des Säkularisierungsprozesses in den Blick nehmen.

Eine moderatere Form der Kritik ist mit Autoren wie Charles Taylor, José Casanova oder Hans Joas und der Forderung nach einer Differenzierung des Begriffs der Säkularisierung verbunden. José Casanova hat hierbei mit dem Konzept der *public religion* den Debatten um die Säkularisierungstheorie zu neuer Dynamik verholfen, indem er den Säkularisierungsbegriff selbst weiter differenzierte und auf dieser Basis das vereinfachende Junktum zwischen Modernisierung und Bedeutungsverlust von Religion in Frage stellte:

A central thesis and main theoretical premise of this work has been that what usually passes for a single theory of secularization is actually made up of three very different, uneven and unintegrated propositions: secularization as differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, secularization as a decline of religious beliefs and practices, and secularization as marginalization of religion to a privatized sphere.¹²

Jüngst hat Casanova dieses Argument weiter ausgebaut, indem er in Anschluss an Charles Taylors Interpretation des Axialitätskonzepts drei begriffliche Dichotomien analytisch trennt und empirisch übereinander legt:

10 Ebd., S. 114.

11 Knoblauch 2009; Wohlrab-Sahr 1995; Schnettler 2006, S. 84–100.

12 Casanova 1994, S. 211.

Ein großer Teil der Schwierigkeiten, die Prozesse der Säkularisierung, der religiösen Transformation und der Säkularisierung in unserem globalen Zeitalter als simultane und nicht als einander ausschließende Prozesse zu analysieren, rührt von der Tendenz her, die dichotomen analytischen Kategorien heilig/profan, transzendent/immanent und religiös/säkular so zu benutzen, als wären sie synonym und austauschbar, wo sie doch tatsächlich historisch markanten, in gewisser Weise überlappenden aber nicht synonym oder äquivalenten sozialen Systemen der Klassifikation korrespondieren.¹³

Mit dieser Forderung eröffnet Casanova eine Perspektive, die weit über eine bloße Dichotomisierung der Debatten hinausweist. Die Differenzierung der analytischen Kategorien von „heilig/profan“, „transzendent/immanent“ und „religiös/säkular“ eröffnet einen Blickwinkel auf die Analyse von Religionen in der Moderne, der deutlich macht, dass Phänomene mit Transzendenzbezug (wie etwa Nahtoderfahrungen) von Religion unabhängig konstruiert werden können oder dass säkulare Alltagsrituale (wie etwa der sonntägliche Besuch im Fußballstadion) durchaus als heilig gelten können.

Schließlich kann noch eine dritte grundsätzliche Kritik genannt werden, welche für das hier vorgestellte Argument von besonderer Bedeutung ist. Autoren wie Talal Asad oder Timothy Fitzgerald haben in der Tradition des Post-Kolonialismus seit einigen Jahren damit begonnen, die Konstruktion „des Religiösen“ und „des Säkularen“ als eine „koloniale Doktrin“ aufzufassen und zu analysieren. In der Einführung zu einem 2003 veröffentlichten Sammelband beginnt Asad mit einer Reihe von Beobachtungen, welche in ihrer Gesamtheit den umfassenden Einfluss dieser Doktrin deutlich machen sollen:

Secularism as a political doctrine arose in modern Euro-America. It is easy to think of it simply as requiring the separation of religious and secular institutions in government, but that is not all it is. Abstractly stated, examples of this separation can be found in medieval Christendom and in Islamic empires – and no doubt elsewhere too. What is distinct about „secularism“ is that it presupposes new concepts of „religion“, „ethics“, and „politics“, and new imperatives associated with them.¹⁴

Damit führt Asad eine weitere Dimension in die Debatten ein, insofern er herausarbeitet, wie zwischen „dem Säkularen“ als einer umfassenden sozialen Kategorie und „dem Säkularismus“ als einem kolonialen Konstrukt unterschieden werden kann: „It is a major premise of this study, that ‚the secular‘ is conceptionally prior to the political doctrine of ‚secularism,‘ that over time a variety of concepts, practices, and sensibilities have come together to form ‚the secular‘.“¹⁵

Dies ist nun genau der Punkt an dem ein Konzept von Sedimentierung helfen kann, die aktuellen Debatten weiter zu führen, insofern es dazu in der Lage ist,

13 Ders. 2009, S. 94 f.

14 Asad 2003, S. 1 f.

15 Ebd., S.16.

diese vor jeglicher Form der Essentialisierung zu schützen und stattdessen die Vielfalt und Dynamik von religiösen oder säkularen Zuschreibungen hervorzuheben.

2.3 Rede von religiösen und säkularen Sedimenten

Das Konzept der Sedimentierung ist in diesem Zusammenhang erst jüngst von der englischen Religionswissenschaftlerin und Religionssoziologin Linda Woodhead in die Debatten eingeführt worden, insofern sie im bereits erwähnten Abschlussband des von ihr geleiteten *Religion and Society Programme* von unterschiedlichen Sedimenten „des Religiösen“ und „des Säkularen“ gesprochen hat:

The approach offered here rejects the starting point that the terms „religion“ and „the secular“ are neutral concepts which can serve as unproblematic building blocks of data-collection and analysis. It treats them instead as an integral part of the milieu to be analysed rather than as detached standpoints from which it can be viewed. [...] This multi-layered, sedimented situation explains why secularization theory continues to be able to explain some, but not all, of the present situation.¹⁶

Der Anspruch von Woodheads These ist dabei zunächst vergleichsweise bescheiden: Im Unterschied zu den bislang vorgestellten Ansätzen geht es ihr vordergründig weder um eine grundlegende Neubestimmung des Säkularisierungsbegriffs noch um eine umfassende Neuorientierung der Religionsforschung. Vielmehr versucht Woodhead mit dem Konzept des Sediments zunächst die unterschiedlichen empirischen Forschungsergebnisse zur jüngeren Religionsgeschichte in Großbritannien begrifflich zu fassen, welche in dem von ihr geleiteten Forschungsprojekt erarbeitet wurden.

Dabei kommt Woodhead zu dem Schluss, dass diese Geschichte seit dem Zweiten Weltkrieg drei ganz unterschiedliche Phasen durchlaufen habe:

- Was die direkte Nachkriegszeit angeht, macht sie am Beispiel der Krönung von Elizabeth II deutlich, wie Religion entlang einer Verwaltungslogik als Teil des staatlichen Handelns angesehen wurde,
- in Bezug auf die 1960er Jahre dient ihr dann interessanterweise der *National Health Service* als Beispiel dafür wie Religion – einer Wohlfahrtslogik folgend – als Teil des sozialen Handelns konstruiert wurde
- und schließlich verweist Woodhead auf die Neuen Religiösen Bewegungen um deutlich zu machen, dass Religion seit den 1980er Jahren zunehmend der Logik des Marktes folge.

¹⁶ Woodhead 2012, S. 24, 26.

Es ist genau dieser Prozess, welchen Woodhead dann als eine Sedimentierung beschreibt, indem sie hervorhebt, dass unterschiedliche Konstruktionen „des Religiösen“ und „des Säkularen“ bis in die Gegenwart neben- und übereinander wirksam waren. Damit eröffnet Woodhead eine Perspektive auf Religionen in der Moderne, welche besonders für die empirische Forschung zur religiösen Gegenwartskultur von Interesse ist. Ihre Überlegungen machen deutlich, wie dynamisch sich die Konstruktion des Verhältnisses zwischen „dem Religiösen“ und „dem Säkularen“ entwickelt hat.

Um den Nutzen dieses Zugangs weiter zu veranschaulichen, ist es hilfreich, auf ein konkretes Fallbeispiel Bezug zu nehmen – die Konstruktion von Menschenrechtsdiskursen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK).

3. Empirie: Religiöse Konstruktion von Menschenrechtsdiskursen

Auf den ersten Blick mag die Wahl dieses Fallbeispiels erstaunen. Zum einen galten (und gelten) die Menschenrechte lange als geradezu idealtypisches Beispiel für ein säkulares Phänomen, mit Grundlagen in den religionskritischen Traditionen der Aufklärung. Nicht zuletzt die von Pius IX. im *Syllabus Errorum* und der Enzyklika *Quanta Cura* von 1846 niedergelegte Kritik dient als beredtes Beispiel dafür, wie stark die Menschenrechte mit säkularen Idealen identifiziert wurden. Und diese Opposition ist nicht auf die römisch-katholische Kirche des späten 19. Jahrhunderts beschränkt. In protestantischem Kontext lassen sich ebenso anhaltende Kritiken an den Menschenrechten beobachten wie in anderen religiösen Traditionen.¹⁷

Zum anderen kann auch der Ökumenische Rat der Kirchen als eine überraschende Wahl betrachtet werden. Offiziell im Jahr 1948 gegründet, handelt es sich beim ÖRK um eine weltumfassende Dachorganisation unterschiedlicher protestantischer und orthodoxer Kirchen, welche sich selbst als dezidiert religiös konstruiert. Vor allem ab Mitte der 1960er Jahre ist der ÖRK aber auch immer wieder mit politischen Kampagnen – wie etwa die Studie „*On Violence, Non-Violence, and the Struggle for Justice*“ (1971 f.), das Programm „*To Combat Racism*“ (1980), oder das Programm „*On Impunity, Truth and Reconciliation*“ (1993) – identifiziert worden, sodass er von seinen Kritikern immer wieder als „eigentlich säkulare“ Organisation beschrieben wurde.¹⁸

Tatsächlich haben beide genannten Punkte ihre Berechtigung. Die Menschenrechte sind immer wieder säkular konstruiert worden und der ÖRK zeichnet sich durch eine ganz eigene Position zwischen christlich-religiösem Dachverband und politischem Akteur aus. Im Folgenden soll nun aber dahingehend argu-

17 Joas 2011; Ziebertz / Benzing 2012; Wittreck 2013.

18 Frieling 1992; Fitzgerald 2004.

mentiert werden, dass es gerade diese spezifischen Charakteristika des Menschenrechtsdiskurses auf der einen Seite und des ÖRKs auf der anderen Seite sind, welche die Konstruktion des Menschenrechtsdiskurses im Kontext des ÖRKs für die im vorangegangenen Abschnitt zusammengefassten Debatten besonders interessant machen. Der ÖRK ist ein Ort, an dem Menschenrechtsdiskurse bereits frühzeitig aufgenommen und kontrovers diskutiert worden sind, wobei eine säkulare Menschenrechtskonzeption explizit mit religiösen Deutungen konfrontiert wurde. Von besonderem Interesse war (und ist) dabei die so genannte Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA), die vom ÖRK (zusammen mit dem Internationalen Missionsrat) direkt im Anschluss an die Gründung der Vereinten Nationen (VN) etabliert wurde um diese beiden Dachverbände auf der Ebene der Internationalen Beziehungen zu vertreten.¹⁹ Demzufolge hatte die KKIA bereits frühzeitig die Aufgabe, sich aus einer christlich verstandenen Perspektive mit den Menschenrechtsdiskursen auseinander zu setzen, wie sie im Kontext der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte um 1948 entstanden sind.

Es steht also an, genauer zu untersuchen, wie die Konstruktion des Menschenrechtsdiskurses im Spannungsfeld zwischen „dem Religiösen“ und „dem Säkularen“ abgelaufen ist. Dieser Frage soll nun anhand von zwei Episoden aus der Geschichte der KKIA nachgegangen werden.²⁰

3.1 Erste Episode: Frühe Bezugnahme auf Menschenrechte

Die erste dieser Episoden stammt aus der Anfangsphase der Menschenrechtsdebatten im Rahmen des ÖRK: Am 26. Oktober 1945 (zwei Tage nach der offiziellen Gründung der Vereinten Nationen) schrieb der lutherische Theologieprofessor O. Frederick Nolde aus den USA einen Brief an Willem Visser 't Hooft in Genf, welcher bald darauf der Generalsekretär des ÖRK wurde. Im Rückblick ist dieser Brief für die hier analysierten Prozesse gleich in zweifacher Hinsicht von Interesse: Zum einen stellt er wohl die erste Kontaktaufnahme von O. Frederick Nolde (dem zukünftigen Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten / KKIA) mit dem Generalsekretariat des ÖRKs in Genf dar. Zum anderen stellt dieser Brief aber auch eine der ersten offiziellen Bezugnahmen auf die Arbeit der UNO dar, welche sich in den Archiven des ÖRK finden lassen, und hebt dabei die Bedeutung der Menschenrechte besonders hervor:

¹⁹ Bent 1986; Nurser 2005.

²⁰ Eine sehr viel detailliertere Analyse hat der Autor im Rahmen seiner Habilitationsschrift an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth vorgelegt. Diese soll 2016 unter dem Titel „Religious NGOs in International Relations: The Construction of the Religious and the Secular“ bei Routledge veröffentlicht werden.

Two areas of international political problems are commanding the close attention of the Committee. The first has to do with the peace settlements. [...] The second has to do with the United Nations Organization. In this connection, the Committee is urging that the Economic and Social Council should promptly set up the Commission on Human Rights and it is now in the process of enumerating functions which this Commission should undertake.²¹

Mit Bezug auf das hier vorgestellte Argument können hierbei gleich zwei Aspekte unterstrichen werden: Zunächst ist dies die vergleichsweise distanzierte Beschreibung der Diskussionsprozesse innerhalb der UNO durch Nolde. In anderen Worten: Diejenige Person, die nur wenige Monate nach Abfassung dieses Briefes im Zentrum der Menschenrechtsdebatten des ÖRK stehen wird, konstruiert diese Debatten gegen Mitte der 1940er Jahre primär als einen Prozess, den der ÖRK von außen beobachten solle, ohne selbst eine eigene Position zu beziehen. Gleichzeitig kann hervorgehoben werden, wie sich Nolde in dieser Textpassage dezidiert als Experte präsentiert, welcher die Menschenrechtsdebatten in San Francisco und Lake Success verfolgt und Visser 't Hooft nahelegt, dass sich der ÖRK an diesen Debatten auf eben diese Art und Weise beteiligen solle.

Und tatsächlich konnte sich Nolde in Hinblick auf beide Aspekte zunächst weitgehend durchsetzen. Nur einige Monate nach diesem Brief gründete der ÖRK die bereits genannte KKIA, welche sich nicht nur zu seinem offiziellen Instrument bei der UNO entwickelte, sondern deren Mitarbeiter sich in den 1940er und 1950er Jahren außerdem als zentrale Akteure innerhalb des ÖRKs etablierten. Nolde und seine Kollegen Kenneth G. Grubb, Philip Eastman, und Frederik Mari van Asbeck waren maßgeblich an den frühen Menschenrechtsdeklarationen des ÖRKs beteiligt, die auf der Generalversammlung des ÖRKs in Amsterdam (1948) mit einer umfassenden Deklaration zum Menschenrecht auf Religionsfreiheit ihren Anfang nahmen.

Umso interessanter ist es, dass sich die Art der Konstruktion der Menschenrechte in nur zwei Dekaden grundlegend veränderte. Die Menschenrechtskonzepte der 1960er Jahre haben mit denen der 1940er Jahre kaum noch etwas gemeinsam, und diese Veränderungen lassen sich anhand einer zweiten Episode aus der Geschichte der KKIA illustrieren.

3.2 Zweite Episode: Integration von Menschenrechten

Um diese zweite Episode adäquat interpretieren zu können, gilt es sich zunächst vor Augen zu führen, wie grundlegend sich „die Welt“ in den 20 Jahren zwischen Mitte der 1940er und Mitte der 1960er Jahre gewandelt hatte. Der Kalte Krieg

21 Nolde 1945 / 10 / 26.

befand sich ab Mitte der 1960er auf einem seiner Höhepunkte, die späten 1960er und frühen 1970er stehen für die ersten Erfolge der Bürgerrechtsbewegungen in den USA und Europa und theologisch gewann die Freiheitstheologie zunehmend an Bedeutung, welche innerkirchliche Diskussionen (im katholischen wie dem protestantischen Bereich) nachdrücklich prägen wird.²²

Die in diesem Kontext stattfindenden Veränderungen in der Arbeit der KKIA lassen sich zunächst am Wandel der Akteure illustrieren, welche die Arbeit der KKIA prägten: In den ersten zwei Dekaden ihres Bestehens war die KKIA von den Mitarbeitern um Nolde geprägt worden. Seit Mitte der 1960er Jahre wurde deren Position innerhalb des ÖRKs aber immer stärker in Frage gestellt, so dass Nolde 1969 zurücktrat und eine „zweite Generation“ von KKIA-Mitarbeitern (um Leopoldo Niilus und Dwain C. Epps), seine Arbeit zu übernehmen begann. Die mit diesem Generationswechsel einhergehenden inhaltlichen Veränderungen lassen sich erneut mit Hilfe eines Briefes greifen – diesmal einem Brief von Richard Fagley (einem der ersten Kollegen O. Frederick Noldes), welchen dieser am 20. April 1970 an Ulrich Scheuner (der gerade vom Posten des Interim-Vorsitzenden der KKIA zurückgetreten war) schrieb, um die aktuelle Arbeit des ÖRKs bei der UNO grundlegend zu kommentieren.

Zwei Sequenzen dieses Briefes sind für das hier vorgestellte Argument von besonderem Interesse. In der ersten dieser Passagen äußert sich Fagley explizit zum Menschenrechtskonzept:

Obviously enough, when we speak about human rights we speak about MAN. Therefore it becomes unavoidable that we constantly elaborate on our understanding of man. Not to do so results in superficiality, and, in most of the cases reveals a hidden ideology. [...] We must ask ourselves, what is our image of man, what are our value-judgements vis-à-vis man, what is our anthropology? Further, as Christians we must inquire, what is our understanding of God?

Im Vergleich mit dem eingangs vorgestellten Nolde-Zitat unterstreicht diese Textpassage, wie intensiv die Menschenrechtsdebatten im Rahmen des ÖRKs seit den 1970er Jahren geführt worden waren. Es geht nicht mehr um eine Debatte, die „dort draußen“ in der UNO verortet ist; vielmehr werden die Debatten um die Menschenrechte als Diskussionen konstruiert, welche maßgeblich im Rahmen des ÖRKs verankert sind und sein Handeln prägen sollten. Parallel zu diesen Prozessen hatte sich auch die Positionierung gegenüber der UNO verändert. Visser 't Hoofts Nachfolger – Eugene Carson Blake – hatte Anfang 1970 gerade das erste Mal versucht, sich mit einem offenen Brief in die aktuellen Debatten um Menschenrechte einzuschalten, wobei dieser veränderte Zugang im hier zitierten Brief stark kritisiert wurde:

22 Marwick 1998.

It [the open letter] looks to me like a publicity stunt, with the listing of a strange assortment of countries – the charges against at least some of which the W.C.C. is in no position to substantiate. Also the idea of asking the S.G. [Secretary General of the UNO] to take some initiative, e.g. in the Commission on Human Rights, is amateurish and uninformed. It lowers the standards of representation long upheld by C.C.I.A.²³

Bei aller notwendigen Verkürzung sollte das Fallbeispiel der KKIA und des ÖRK somit zwei miteinander verbundene Beobachtungen deutlich gemacht haben: Zum einen hat die erste Episode gezeigt, wie die Differenz zwischen dem Säkularen und dem Religiösen beim ÖRK im Allgemeinen und bei der KKIA im Besonderen von Anfang an von Bedeutung war. Die KKIA wurde zunächst primär dazu gegründet, dass der ÖRK sich in dem dezidiert als säkular konstruierten Kontext der UNO als religiös verstandene Organisation positionieren konnte. Zum anderen sollte deutlich geworden sein, dass der Menschenrechtsdiskurs dabei eine zentrale Rolle spielte. Die zweite Episode dokumentiert dabei *ex negativo* den Wandel hin zu einem allgemeinen Aktivismus – wobei die Menschenrechte in das Selbstverständnis des ÖRK so integriert wurden, dass die zweite Generation der Mitarbeiter der KKIA quasi zu den Menschenrechtsbeauftragten des ÖRK im Ganzen wurde.

In Bezug auf die Debatte des Säkularisierungsbegriffs lassen sich daraus folgende Schlüsse ziehen: Analysiert man die hier skizzierten Prozesse entlang einfacher Dichotomien, so bleiben nur zwei Interpretationen offen: Man kann entweder festhalten, dass ein eingangs als säkular konstruierter Aspekt aufgenommen wurde und der ÖRK in diesem Sinne säkularer geworden sei. Oder man kann dahingehend argumentieren, dass die Menschenrechte im ÖRK handlungswirksam geworden sind und dass sie demzufolge religiöser geworden seien. Diese beiden Lesarten sind aber insofern unbefriedigend, als das Fallbeispiel nahelegt, dass die Konstruktion dessen, was als religiös bzw. als säkular gilt sehr viel dynamischer verlaufen ist. Die Konstruktion der Menschenrechte hat unterschiedliche religiös und säkular geprägte Phasen durchlaufen und der Begriff der Säkularisierung muss in der Lage sein, solche Prozesse in ihrer Komplexität zu greifen.

Damit kann das Argument nun auf die eingangs formulierte Frage der Begrifflichkeit zurückkommen.

4. Ausleitung: Religiöse und säkulare Sedimente

An dieser Stelle ist es zunächst hilfreich, das bislang vorgestellte Argument kurz in zwei Punkten zusammenzufassen: Zunächst sollten die Überlegungen des zweiten Abschnitts dieses Aufsatzes deutlich gemacht haben, dass die Kritik am

23 Fagley 20/IV/1970.

„Standardmodell von Säkularisierung“ nicht auf David Martin zu reduzieren ist. Trotz der historischen Tendenz zur Dichotomisierung des Säkularisierungsparadigmas ist gerade diese Tendenz bereits vor dem genannten Beitrag Martins aus ganz unterschiedlichen Perspektiven einer Kritik unterworfen worden. Martins Leistung liegt in diesem Sinne vor allem darin begründet, dass er eine Basis dafür geschaffen hat, diese unterschiedlichen Kritiken zusammen zu sehen und somit den aktuellen Diskussionen neue Impulse zu geben.

Darüber hinaus ist am Beispiel der Menschenrechtsdebatten des ÖRKs herausgearbeitet worden, inwieweit Phänomene wie der Menschenrechtsbegriff säkulare und religiöse Aspekte miteinander verbinden. Im Anschluss an Linda Woodhead kann man hier von religiösen und säkularen Sedimenten sprechen, welche analytisch getrennt, aber empirisch miteinander verbunden sind. Woodheads Begrifflichkeit hilft dabei, die Dynamik dieser Prozesse hervorzuheben und impliziten Tendenzen zur Essentialisierung entgegen zu treten.²⁴

Was die Diskussionen der Forschungsplattform Religion and Transformation in Wien angeht, so sollte der hier vorgestellte Aufsatz als ein Plädoyer für eine weitere Differenzierung der Säkularisierungsdebatten aufgefasst werden. Gerade interdisziplinäre Debatten tendieren zu schnellen Generalisierungen. Der Begriff der Sedimentierung eröffnet demgegenüber das Potential für eine Auseinandersetzung mit Säkularisierungsprozessen, welche stärker auf deren historische Dynamik eingehen. Menschenrechte sind dabei nur ein Beispiel dafür, auf welche unterschiedliche Arten und Weisen soziale Phänomene konstruiert werden und wie dynamisch unterschiedliche Sedimente „des Religiösen“ und „des Säkularen“ miteinander verbunden sind.

Damit kann das Augenmerk schließlich auf die Frage gerichtet werden, inwieweit diese Prozesse auf Europa begrenzt sind. Das Fallbeispiel der KKIA kann hierzu nur bedingt beitragen. Die Differenz von Religiösem und Säkularem war in diesem Kontext zwar von Anfang an bedeutsam, die Aktivitäten des ÖRK waren aber – zumindest in ihren Anfangsjahren – maßgeblich von Akteuren aus Europa und den USA geprägt. Darüber hinausgehende Aussagen sind auf dieser Basis also nur bedingt möglich.

Am ehesten kann noch die zweite Episode einen Hinweis in Richtung auf eine weitere Generalisierung geben. In den 1960er und 1970er Jahren durchliefen der ÖRK und die KKIA einen Prozess der Globalisierung. Teil dieses Prozesses war die Akkumulation neuer religiöser Sedimente bei der Konstruktion der Menschenrechte. Diese Globalisierung legt darüber hinaus aber auch die Vermutung nahe, dass zu diesem Zeitpunkt eine Differenzierung von religiösen und säkularen Sedimenten über die Grenzen Europas und der USA sinnvoll ist. Zumindest was

24 Tatsächlich scheint in gewisser Weise sogar die Differenz zwischen Verwaltungslogik und Wohlfahrtslogik zielführend, welche Woodhead in Bezug auf Großbritannien herausgearbeitet hat, insofern man den Aktivismus der 1960er und 1970er Jahre mit der zunehmenden Positionierung in der Zivilgesellschaft verbindet.

eine Gegenwartsanalytik angeht, ist eine Berücksichtigung dieser Dimension wohl unabdingbar.

Literatur

- Asad, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford 2003.
- Bent, Ans J. van der: *Christian Response in a World of Crisis. A brief History of the WCC's Commission of the Churches on International Affairs*. Geneva 1986.
- Berger, Peter L.: „The Desecularization of the World: A global View“, in: Ders. (Hg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington / Grand Rapids 1999, S. 1–18.
- Beyer, Peter: *Religions in Global Society*. London / New York 2006.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago / London 1994.
- Ders.: „Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung“, in: Ders. (Hg.): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009, S. 83–119.
- Dobbelaere, Karel: *Secularization. An Analysis at three Levels*. Brüssel 2002.
- Fagley, Richard M.: Letter to Scheuner, 20/IV/1970 (WCC 428 CCIA, Box 11 01 5).
- Fitzgerald, Thomas E.: *The Ecumenical Movement. An introductory History (= Contributions to the Study of Religion)*. Westport / London 2004.
- Frieling, Reinhard: *Der Weg des ökumenischen Gedankens (= Zugänge zur Kirchengeschichte)*. Göttingen 1992.
- Gabriel, Karl / Gärtner, Christel / Pollack, Detlef (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin 2012.
- Hervieu-Léger, Danièle / Willaime, Jean-Paul (Hg.): *Sociologies et religion. Approches classiques (= Sociologie d'aujourd'hui)*. Paris 2001.
- Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main 2011.
- Kehrer, Günter: „Atheismus, Religion und Wissenschaft. Ein Problemfeld zu klärender Verhältnisse“, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* (25) 2014, S. 3–12.
- Kinnamon, Michael / Cope, Brian E. (Hg.): *The Ecumenical Movement. An Anthropology of Key Texts and Voices*. Genf 1997, S. 269.
- Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München 2008.
- Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main / New York 2009.
- Krüger, Oliver: *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und soziozoologischen Medienforschung (= Religion und Medien)*. Bielefeld 2012.
- Lehmann, Hartmut: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen 2004.
- Lehmann, Karsten: *Religious NGOs in International Relations: The Construction of the Religious and the Secular*. London 2016 (im Erscheinen).
- Lübbe, Hermann: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg / München 1965.

- Luckmann, Thomas: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York / London 1967.
- Martin, David / Catto, Rebecca: „The religious and the secular“, in: Woodhead, Linda / Catto, Rebecca: *Religion and Change in Modern Britain*. London / New York 2012, S. 373–390.
- Marwick, Arthur: *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States*. Oxford / New York 1998.
- Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München 2004.
- Nolde, Otto Frederick: Letter to Visser 't Hooft, 1945 / 10 / 26 (WCC 428 CCIA, Box 01).
- Nurser, John S.: *For All Peoples and All Nations, Christian Churches and Human Rights*. Geneva 2005.
- Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart / Weimar 2014.
- Schnettler, Bernt: „Alltag und Religion“, in: Weyle, Birgit / Gräb, Wilhelm: *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflektionsperspektiven*. Göttingen 2006, S. 84–100.
- Wittreck, Fabian: *Christentum und Menschenrechte. Schöpfungs- oder Lernprozess*. Tübingen 2013.
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche (= Biographie und Religion)*. Frankfurt am Main / New York 1995.
- Woodhead, Linda: „Introduction“ in: Woodhead, Linda / Catto, Rebecca: *Religion and Change in Modern Britain*. London / New York 2012, S. 1–33.
- Ziebertz, Hans-Georg / Benzing, Tobias (Hg.): *Menschenrechte: Trotz oder wegen der Religion? Eine empirische Studie unter jungen Christen, Muslimen und Nicht-Religiösen (= Empirische Theologie)*. Berlin / Münster / Wien 2012.